

FOCI IMAGINARIII UND DIE MEDIATISIERUNG DES REALEN. REFLEXIONEN ZUM UNSPEKTAKULÄREN GEBRAUCH REGULATIVER IDEEN

Heinz Eidam^{*}

SÍNTESE – O objeto dessa investigação é o status sistemático da idéia transcendental como "focus imaginarius" na *Crítica da razão pura* de Kant. Tentar-se-á mostrar que a teoria da auto-referência do eu (ou da alma) fracassa, se for pensada na forma de uma objetivação do eu como objeto. Nesse sentido, a idéia regulativa marca o ponto central de um equívoco tanto da razão especulativa como da prática, como também das conseqüências resultantes dessa objetivação nos níveis epistemológico, psicológico e da teoria da ação.

PALAVRAS-CHAVE – Kant. Idéia transcendental. *Focus imaginarius*. Objetivação. Imaginação.

ABSTRACT – Subject of this investigation is the systematical status of the transcendental idea as a "focus imaginarius" in Kant's *Critic of pure reason*. The article tries to show that the theory of the relationship of the "self" (or soul) fails when it should be thought in the form of "objectivation" of it as an object. This way the status of an regulative idea marks a central point of misunderstanding of speculative and theoretical reason by itself, including epistemologic, psychologic and pragmatic consequences.

KEY WORDS – Kant. Transzendental idea. *Focus imaginarius*. Objectivation. Imagination.

Dem vielleicht nicht immer, aber hoffentlich in den meisten Fällen gut gemeinten Ratschlag, seine fünf Sinne zusammenzunehmen, auch Folge zu leisten, ist sicherlich nicht verkehrt. Immerhin sind diese Sinne, gerade in ihrer integralen Einheit, welterschließend. Dieser Zugang zur Welt durch die Sinne ist nicht nur irgendeiner, sondern *der* Zugang, und für Kant war es auch der einzige Zugang. Denn alle Erkenntnis beginnt ja Kant zufolge mit der Erfahrung, nicht nur die von Welt, sondern auch die von uns selbst als leiblich-sinnlichen Wesen in ihr.

Mit dieser These, dass alle Erkenntnis mit der Erfahrung beginne, beginnt Kant seine *Kritik der reinen Vernunft*, allerdings nicht ohne zugleich eine zweite folgen zu lassen. Wenn auch alle unsere Erkenntnis nur *mit* der Erfahrung anhebe,

^{*} Universidade de Kassel, Alemanha.

so entspringe doch darum nicht alle „aus der Erfahrung“ (B 1). Sondern alle, nur in der Zeit mögliche Erfahrung beruhe auf Voraussetzungen, die ihr, nicht der Zeit nach, sondern logisch, genauer: transzendental vorausgehen müssen, weil auf diesen Voraussetzungen Erfahrung selbst beruhe und ohne sie gar nicht möglich wäre. In und mit jeder wirklichen Erfahrung sind die Bedingungen ihrer Möglichkeit schon gegeben, und diese sind nicht nur konstitutiv für die *Erfahrung* selbst, sondern, und das wird Kant in seiner *Kritik* zu zeigen versuchen, sie sind auch konstitutiv für das Erfahrbare, für die möglichen *Gegenstände* der Erfahrung. Insofern eröffnen uns die Sinne nicht nur einen Zugang zur Welt und ihren Gegenständen, sondern sie restringieren diese Welterschließung auch zugleich. Die Wirklichkeit der Welt ist für uns die sinnlich erfahrbare, und alle Begriffe, in denen wir diese Erkenntnis fassen, haben Sinn und Bedeutung nur im Hinblick auf die mögliche Erfahrung. Dies gilt bereits für den Begriff der Welt selbst. Denn dieser meint eine Einheit und genauer: eine Allheit oder Totalität von Welt als Inbegriff aller ihrer zeitlichen und räumlichen Zustände. Weil diese jedoch in ihrer Gesamtheit niemals erfahrbar bzw. sinnlich gegeben sein können, ist der Begriff der Welt auch kein allein aus Erfahrung zu gewinnender Begriff, ebenso wenig wie der Begriff der Seele oder auch der Vernunftbegriff Gottes. Das Unbedingte, das in diesen Begriffen jeweils gedacht wird – als Totalität, als Unteilbares oder als erste Ursache bzw. Grund von allem –, überschreitet den durch die Sinne und die beiden Formen der Sinnlichkeit (Raum und Zeit) gezogenen Grenzen der theoretischen Erkenntnis. Gleichwohl aber sind diese Begriffe als Vernunftbegriffe bzw. als transzendente Ideen für Kant unverzichtbar, weil nur durch sie die Mannigfaltigkeit der möglichen Erfahrung in ihrer Einheit begriffen werden kann.

Diese Vernunftbegriffe sind als regulativen Ideen für Kant jene *focii imaginarii*, deren Status, Herkunft und Funktion ich im Folgenden etwas näher, insbesondere im Hinblick auf den Vernunftbegriff der Seele, beleuchten möchte. Meine Ausführungen werden der Versuch sein, einen kleinen Kommentar zu einem aus drei Sätzen bestehenden Absatz zu geben, der sich im *Anhang zur transzendentalen Dialektik* findet und in dem Kant erläutert, wie er den *regulativen Gebrauch der Ideen der reinen Vernunft* verstanden haben möchte.

„Ich behaupte demnach: die transzendentalen Ideen sind niemals von konstitutivem Gebrauche, so, daß dadurch Begriffe gewisser Gegenstände gegeben würden, und in dem Falle, daß man sie so versteht, sind es bloß vernünftelnde (dialektische) Begriffe.“ (B 672)

Die Vernunft beziehe sich nämlich niemals unmittelbar oder „geradezu“ auf einen Gegenstand, sondern sie beziehe sich allein auf den Verstand und nur „mittelst desselben auf ihren eigenen empirischen Gebrauch“ (B 671). Um gerade diesen aber geht es hier. Die Frage jedoch ist, inwiefern es einen *empirischen Gebrauch der Vernunft* überhaupt geben kann, wenn deren Begriffe sich niemals direkt auf Gegenstände beziehen und insofern auch nicht konstitutiv für das

Dasein der Dinge in der Erscheinung (als Objekte der theoretischen Erkenntnis) sein können.¹

Die Vernunft „schafft also“ Kant zufolge „keine Begriffe (von Objekten), so n-
dern ordnet sie nur“ (B 671), und zwar nach allgemeinen Vernunftprinzipien. In-
sofern verfährt die Vernunft hier subsumierend. Da ihr aber das Allgemeine, von
dem das Besondere abzuleiten wäre, weder „schon *an sich gewiß*“ noch intuitiv
bereits „gegeben“ ist, könne es im Bereich der empirischen Erkenntnis auch
keinen apodiktischen Gebrauch der Vernunft geben, sondern allein einen hypothe-
tischen. Dieser hypothetische-immanente – und nicht hypostasierend-
transzendente – Vernunftgebrauch ziele daher nicht auf jenseitige Gegenstände,
sondern auf eine mögliche systematische Einheit der Verstandeserkenntnisse und
bleibe daher an diese – als „*Proberstein der Wahrheit*“ – auch gebunden. Der
empirische Gebrauch der Vernunft besteht mithin allein darin, Prinzipien zu fin-
den, welche die besonderen und mannigfaltigen Erkenntnisse von Welt über ihre
rein distributive Einheit hinaus auch als systematische Einheit zu begreifen er-
lauben. Diese von der Vernunft geforderte systematische Einheit ist jedoch nur
eine hypothetische bzw. „*projektierte Einheit*“, mithin eine solche, die man nicht
als „gegeben, sondern nur als Problem ansehen muß“ (B 675).

Dies lässt sich mit Kants eigenem Beispiel verdeutlichen: Zu den „ver-
schiedenen Arten von Einheit nach Begriffen des Verstandes“ gehöre auch die der
„Kausalität einer Substanz“, welche „Kraft“ genannt werde. Die verschiedenen
Erscheinungsformen „eben derselben Substanz“ zeigten allerdings auf den ersten
Blick eine so große „Ungleichartigkeit“, so dass man „anfänglich beinahe so vie l-
erlei Kräfte derselben annehmen“ müsse, „als Wirkungen sich hervortun, wie in

¹ Das Ergebnis aller dialektischen Versuche der reinen bzw. spekulativen Vernunft bestätigt für Kant, was er schon in der transzendentalen Analytik bewiesen haben beansprucht, „nämlich daß alle u-
nserer Schlüsse, die uns über das Feld möglicher Erfahrung hinausführen wollen, trügerlich und grun-
dlos“ sind, auch wenn die Vernunft einen „natürlichen Hang“ (B 670) habe, diese durch die Bin-
dung der Verstandesbegriffe an die Formen der Sinnlichkeit gezogene Grenze zu überschreiten.
Sinn und Bedeutung bzw. Wahrheit haben unsere reinen Verstandesbegriffe nur insofern, als sie zu
einer „Übereinstimmung unserer Begriffe mit dem Objekte führen“ (B 670), dagegen bleiben sie le-
er, mithin sinn- und bedeutungslos, wenn ihnen keine Anschauung korrespondiert. Dieses Ergebnis
ist insofern bedauerlich für jene metaphysischen Versuche, die Existenz dessen, was gar kein Ge-
genstand der sinnlichen Erfahrung sein oder werden kann, aus bloßen Begriffen erkennen zu wol-
len. Das Dasein oder die Wirklichkeit einer Sache ist für Kant kein reales Prädikat, sondern deren
absolute Position und deshalb auch nicht analytisch aus einem bloßen Begriff zu erschließen. In-
besondere gilt dies bekanntlich für den Begriff des *ens realissimum*, jenes Inbegriffs von Realität,
von dem Kant bereits zu seinen sogenannten vorkritischen Zeiten erkannt hat, dass sich von ihm
nicht auf die Existenz eines *ens necessarium* schließen lässt. Aus Begriffen lasse sich nämlich nie-
mals auf das Dasein bzw. die Existenz einer Sache schließen, nicht einmal bei diesem vortrefflich-
sten und höchsten Begriff alles Seienden. In der *Kritik der reinen Vernunft* hatte Kant dann zu zeigen
versucht, wie und inwiefern die aus den Formen des Denkens bzw. Urteilens gewonnenen reinen
Verstandesbegriffe in ihrer ursprünglichen Synthesis mit den Formen der sinnlichen Anschauung
von konstitutiver Bedeutung für die Erfahrung und damit zugleich für die möglichen Gegenstände
der Erfahrung sind. Was daher, wie die Gegenstände der traditionellen *metaphysica specialis* –
Gott, Welt und Seele –, per definitionem den Bedingungen der sinnlichen Erfahrung nicht unterlie-
gen kann, kann auch kein Gegenstand oder Objekt der Erfahrung sein. Vgl. H. Eidam, *Dasein und
Bestimmung. Kants Grund-Problem*, Berlin/New York 2000.

dem menschlichen Gemüte die Empfindung, Bewußtsein, Einbildung, Erinnerung, Witz, Unterscheidungskraft, Lust, Begierde u.s.w.“ (B 676 f.) Nun erfordere zwar eine logische Maxime, diese Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit auf weniger Gemütskräfte zu reduzieren, etwa dadurch, dass man „durch Vergleichung die versteckte Identität entdecke und nachsehe, ob nicht Einbildung, mit Bewusstsein verbunden, Erinnerung, Witz und Unterscheidungskraft, vielleicht gar Verstand und Vernunft sei“. Die Frage sei also, ob man hier über das Aggregat der verschiedenen Gemütskräfte hinaus die „Idee einer Grundkraft“ in Anschlag bringen kann. Ob es aber eine solche Grundkraft auch wirklich gebe, das sei, so Kant, „wenigstens das Problem einer systematischen Vorstellung der Mannigfaltigkeit von Kräften“ (B 677).² Die Vernunft könne daher zwar nicht unmittelbar, aber doch mittelbar von empirischem Gebrauch sein, insofern sie durch die Prinzipien der Homogenität, der Spezifikation und der Kontinuität die Richtlinien der weiteren Untersuchung an die Hand gebe. Deutlich macht Kant hierbei, dass die durch die Vernunftidee geforderte systematische Einheit immer als eine Einheit von Mannigfaltigen gefasst werden muss. Das Prinzip der Gleichartigkeit hebt den Grundsatz der Varietät (B 685) ja nicht auf, sondern muss sich an ihm allererst bestätigen und umgekehrt.³ Identität und Spezifikation – und nicht Elimination – sind insofern Wechselbegriffe.

Kant beschreibt, nebenbei bemerkt, dieses Ineinander des Vielen in Einem in der Metaphorik von Begriffshorizonten, die schließlich in ihrer Erweiterung in Richtung *genus proximum* zu einem gemeinschaftlichen letzten, allgemeinen und wahren „Horizont“ führen, „der aus dem Standpunkte des höchsten Begriffs“ als seinem „Mittelpunkte“ „bestimmt wird“ (B 687 f.) – zweifellos eine Präfiguration jenes Hegelschen Gedankens eines Kreises aus Kreisen, nur dass dieser aufgrund seiner spekulativen Logik den Begriff als konstitutiv behauptete, was Kant, auch seinerseits mit guten Gründen, auf eine hypothetisch-regulative Einheit beschränkte. Die transzendentalen Ideen haben für Kant jedenfalls keinen konstitutiven Gebrauch.

„Dagegen haben sie einen vortrefflichen und unentbehrlich notwendigen regulativen Gebrauch, nämlich den Verstand zu einem gewissen Ziele zu richten, in Aussicht auf welches die Richtungslinien aller seiner Regeln in einen Punkt zusammenlaufen, der,

² Das logische Vernunftprinzip fordere jedoch, diese Einheit so weit wie möglich zu Stande zu bringen, also zu sehen, inwiefern und inwieweit diese Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit der Gemütskräfte als Ausdruck ein und derselben Kraft zu begreifen sei, welche komparativ, weil der gegebenen Mannigfaltigkeit zugrunde liegend, als „Grundkraft“ (B 677) bezeichnet werden könne.

³ Gefordert ist daher keine reduktive Eliminierung der differenten Gemütskräfte, so als ob Vernunft nichts anderes als Verstand, Verstand nichts anderes als Erinnerung, Erinnerung nichts anderes als Einbildung und letzten Endes alle Geistestätigkeit nichts anderes als ein Neuronenschauer oder was auch immer sei. Eine in der unabsehbaren Mannigfaltigkeit der Seelenkräfte „versteckte Identität“ vorauszusetzen meint gerade das Gegenteil: im Unterschied zum immer nur linear oder abstrakt reduzierenden Verstandesgesetzen die erfahrbare Mannigfaltigkeit als Ausdruck einer in sich spezifizierten Einheit und nicht nur als Konglomerat diverser und einander äußerlicher Gemütskräfte zu begreifen.

ob er zwar nur eine Idee (*focus imaginarius*), d. i. ein Punkt ist,⁴ aus welchem die Verstandesbegriffe wirklich nicht ausgehen, indem er ganz außerhalb den Grenzen möglicher Erfahrung liegt, dennoch dazu dient, ihnen die größte Einheit neben der größten Ausdehnung [Spezifikation, Mannigfaltigkeit bzw. Varietät] zu verschaffen.“ (B 672)

Einheit und Mannigfaltigkeit, diesem „zweifache[n] Interesse“ der Vernunft“ (B 695) versucht Kant gerecht zu werden, und zwar ohne dass diese beiden Vernunftmaximen sich in einen Widerstreit verwickeln, der die Erkenntnis in unauflösbare Antinomien verstrickt. Größtes Interesse aber hatte Kant daran, zu zeigen, wie sich diese Antinomien auflösen lassen, ohne dass die Vernunftidee des Unbedingten den Verstandes- bzw. Erfahrungsgesetzen zu opfern wäre, nach denen alles in der Erfahrung Gegebene immer nur ein Bedingtes sein kann. Mit einer auf den ersten Blick doch sehr eigentümlichen optischen Metaphorik versucht Kant nun, die regulativ-heuristische Funktion der transzendentalen Ideen für das Feld der Erfahrung zu verdeutlichen. Kant fährt fort:

Nun entspringt zwar hieraus eine Täuschung, als wenn diese Richtungslinien von einem Gegenstande selbst, der außer dem Felde empirischmöglicher Erkenntnis läge, ausgeschossen⁵ wären (so wie die Objekte hinter der Spiegelfläche gesehen werden), allein diese Illusion (welche man doch hindern kann, daß sie nicht betriegt) „ist gleichwohl unentbehrlich notwendig, wenn wir außer diesen Gegenständen, die uns vor Augen sind, auch diejenigen zugleich sehen wollen, die weit davon uns im Rücken liegen, d. i. wenn wir, in unserem Falle, den Verstand über jede gegebene Erfahrung (dem Teile der gesamten möglichen Erfahrung) hinaus, mithin auch zur größtmöglichen und äußersten Erweiterung abrichten wollen.“ (B 672 f.)

Dieser Satz ist – nicht zuletzt aufgrund seiner Metaphorik – wohl einer der merkwürdigsten Sätze, über die man in der *Kritik der reinen Vernunft* stolpern kann. Es ist ein gleichsam doppelbödiger Satz, ja man könnte sagen, ein Satz mit einer in gewissem Sinne abgründigen Pointe, die nicht zuletzt der katoptrischen Metaphorik geschuldet sein mag; ich werde darauf zurückkommen.

Doch zunächst will ich versuchen, Kants Argumentation ein Stück weit zu rekonstruieren. Die Täuschung bzw. der Fehlschluss besteht darin, dass wir eine regulative Idee als konstitutive missverstehen, also die notwendige *suppositio relativa* mit einer *suppositio absoluta* verwechseln. Kant macht auf diesen, wie er

⁴ So wenig ein Punkt selber räumliche Ausdehnung hat, als Grenze oder Negation aller Ausdehnung liegt er jenseits der drei Raumdimensionen bzw. jenseits der Grenzen der Erfahrung, aber dennoch dazu dient, jene Raumdimensionen überhaupt geometrisch dimensionieren und zueinander in ein Verhältnis zu setzen (etwa bei der Teilung einer Linie), so wenig könnte dem Erfahrungsraum ohne den *focus imaginarius* der Idee in der systematischen Einheit seiner Dimensionen begriffen werden. Ebenso aber, wie man sich darin täuschen würde, einen Punkt für einen räumlichen Gegenstand und eine Linie für die Aneinanderreihung von Punkten zu halten, ebenso würde man bei dem Versuch sich täuschen, den in der Idee zugrunde gelegten Gegenstand als ein Objekt der theoretischen Erkenntnis bestimmen zu wollen. Gleichwohl sei die Illusion eines der Idee korrespondierenden Gegenstandes nicht nur unvermeidlich, sondern sogar unentbehrlich notwendig.

⁵ Es muss hier in der Tat, wie in der Akademie-Ausgabe, „ausgeschossen“ heißen und nicht, wie in der Weischedel-Ausgabe „ausgeschlossen“. Das ergibt sich aus der optischen Metaphorik.

hervorhebt, recht subtilen, aber äußerst wichtigen Unterschied beider Suppositionen ausdrücklich aufmerksam. Man könne nämlich „genugsamen Grund haben, etwas relativ anzunehmen (suppositio relativa), ohne doch befugt zu sein, es schlechthin anzunehmen (suppositio absoluta).“ Diese Unterscheidung treffe dann zu, wenn es „bloß um ein regulatives Prinzip zu tun“ sei, „wovon wir zwar die Notwendigkeit an sich selbst, aber nicht den Quell derselben erkennen“, mithin wenn wir einen „obersten Grund“ nur in der Absicht annehmen oder voraussetzen, „um desto bestimmter die Allgemeinheit des Prinzips zu denken“. Diesen Quell oder obersten Grund dürfen wir und müssen wir sogar – hypothetisch, heuristisch, regulativ – voraussetzen, aber wir dürfen ihn nicht hypostasieren und uns etwa „ein Wesen als existierend denken, das einer bloßen und zwar transzendentalen Idee korrespondiert“ (B 704).⁶ Man würde also, so fasst Kant zusammen, sogleich die Bedeutung dieser Idee verkennen, „wenn man sie für die Behauptung, oder auch nur die Voraussetzung einer wirklichen Sache“ hielte, „welcher man den Grund der systematischen Weltverfassung zuzuschreiben gedächte“. Man lasse es vielmehr „gänzlich unausgemacht, was der unseren Begriffen sich entziehende Grund derselben an sich für eine Beschaffenheit habe, kurz: „dieses transzendente Ding ist bloß das Schema jenes regulativen Prinzips, wodurch die Vernunft, so viel an ihr ist, systematische Einheit über alle Erfahrung verbreitet.“ (B 709 f.)

Nun darf man hier aus Kants etwas eigentümlichen Wortgebrauch nicht wiederum voreilige oder falsche Schlüsse ziehen. Dieses transzendente „Ding“ ist vor allem eines nicht: ein Ding im gewöhnlichen Verstande bzw. ein durch den Verstand kategorial bestimmtes Objekt, denn kein Objekt lässt sich als ein unbedingtes denken (A 402).⁷ Wir würden uns also täuschen, wenn wir den der Idee korrespondierenden Gegenstand als ein durch Verstandesbegriffe konstituiertes Objekt fassen wollten, ebenso wie wir uns täuschen würden, wenn wir im Spiegel sichtbare Objekte für hinter der Spiegelfläche existierende Gegenstände hielten.⁸

⁶ Die Existenz eines solchen Wesens zu unterstellen oder zu folgern würde einen Kategorienfehler implizieren, weil die „Bedingungen der objektiven Gültigkeit“ der Begriffe, Objekte zu bestimmen, hier „durch die Idee selbst ausgeschlossen sind“. Allerdings ist eine solche Unterstellung relativ in Bezug auf die Erfahrungswelt nicht nur erlaubt, sondern als Supposition eines Erklärungsgrundes ihrer systematischen Einheit, die als solche gar kein Objekt der Erfahrung sein kann, sogar notwendig. Dieser Erklärungsgrund wird dann nicht als ein Objekt unter Objekten oder als ein „wirklicher“, sinnlich gegebener „Gegenstand“, sondern nur als ein „Etwas überhaupt“ bzw. als etwas „in der Idee“ vorausgesetzt, das wir „an sich selbst gar nicht kenne[n]“ (B 705) bzw. „wovon wir, was es *an sich* sei, keinen Begriff haben“ (B 707), mithin als etwas, was „nicht schlechthin und *an sich selbst* als etwas Wirkliches angenommen, sondern nur problematisch zum Grunde gelegt“ wird, „weil wir es durch keine Verstandesbegriffe erreichen können“ (B 709).

⁷ Als hypothetisch, und nicht hypostatistisch, gesetzter „Urgrund“ (A 697) der systematischen Einheit ist das zugrunde gelegte Unbedingte für den spekulativen Verstand zugleich ein „Ungrund“ (B 725), nämlich der unserer Erfahrungserkenntnis sich entziehende Grund ihrer systematischen Einheit.

⁸ Wir dürfen also den *focus imaginarius* der Idee nicht mit einem wirklichen Objekt verwechseln, so, als ob die Richtungslinien hier von einem wirklichen Gegenstand ausgehen würden. Das Ergebnis dieser Verwechslung wäre eine antinomische Dissoziation von Erfahrung und Erkenntnis, die Kant mit seiner Vernunftkritik zu überwinden versuchte. Die Auflösung insbesondere der beiden dyna-

Hier, in Bezug auf die transzendente Idee, würde der Irrtum darin bestehen, den Grund der systematischen Einheit der Erscheinungen selber für eine Erscheinung und das imaginäre Zentrum der Idee, etwa der Seele als „Grundkraft“, für ein weiteres Ding unter Dingen zu halten.

Bereits in der Abhandlung von 1766 über die *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik* weist Kant die Vorstellungen von der Seele als eines Maschinisten zurück, der seinen Sitz so im „Gehirne“ haben soll wie „Spinne im Mittelpunkte ihres Gewebes“ (A 21 f.). Stattdessen würde er sich lieber „an die gemeine Erfahrung halten und vorläufig sagen: wo ich empfinde, da bin ich. Ich bin eben so unmittelbar in der Fingerspitze wie in dem Kopfe. Ich bin es selbst, der in der Ferse leidet und welchem das Herz im Affekte klopft. Ich fühle den schmerzhaften Eindruck nicht an einer Gehirnnerve, wenn mich mein Leichdorn peinigt, sondern am Ende meiner Zehen. Keine Erfahrung lehrt mich, einige Teile meiner Empfindung von mir selbst entfernt zu halten, mein unteilbares Ich in ein mikroskopisch kleines Plätzchen des Gehirns zu versperren, um von da aus den Hebezug meiner Körpermaschine in Bewegung zu setzen, oder dadurch selbst getroffen zu werden. Daher würde ich einen strengen Beweis verlangen, um dasjenige ungereimt zu finden, was die Schullehrer sagten: *meine Seele ist ganz im ganzen Körper und ganz in jedem seiner Teile.*“ (A 19 f.)

Kant präsentiert hier noch keine Lösung des Problems, aber doch eine treffende Formulierung, welche die räumliche Dissoziation der Seele ebenso zurückweist wie ihre räumliche, und sei es mikroskopisch kleine, Lokalisierung.⁹

Der *focus imaginarius* der Ideen fixiert und bezeichnet also kein Objekt und kann auch nicht als ein solches begriffen werden. Insbesondere hinsichtlich der psychologischen Idee der Seele kann diese Form der imaginären Selbstverkenning als Objekt zu antinomischen, bisweilen ernsthaft pathologischen Konsequenzen führen – etwa zu imaginären Selbstverdoppelungen, bei welchen die Wirklichkeit Seele in Form der abgespaltenen Imago als reales Objekt außer sich gesetzt und durch progredierende reflexive Aufspaltungen in den Abgrund der schlecht-unendlichen Selbstbespiegelung gezogen wird. Das katoptrische Reflexionsmodell der Erkenntnis, das wusste auch Kant schon, scheidet aufgrund seiner vitiös zirkulären Struktur immer und bisweilen sogar auf seelisch desaströse Weise. Den Irrtum und möglicherweise fatalen Ausgang imaginärer Selbstobjektivierung hat Ovid in der wohl bekanntesten seiner Metamorphosen beschrieben. Auch darauf

mischen Antinomien bestand daher gerade darin, die sinnlichen Erscheinungsformen der Dinge nicht mit diesen selbst zu verwechseln und das Dasein der Dinge in der Erscheinung von ihrem Dasein an sich selbst als zwei Betrachtungsweisen derselben Gegenstände voneinander zu unterscheiden.

⁹ In der *Kritik der reinen Vernunft* wird Kant – insbesondere in der dritten Antinomie und zum Zwecke ihrer Auflösung – damit argumentieren, dass etwas, was nicht selbst Erscheinung ist, durchaus Grund oder Ursache der sich aus ihr ergebenden und auch in Raum und Zeit erscheinenden Folgen oder Wirkungen sein kann. Nur lässt sich von diesem – in Relation zu den bedingten Formen seiner Erscheinung – Unbedingten nicht ausgehen, weil es als ein solches nie gegeben sein kann. Gegeben sind nur die raumzeitlichen Wirkungen oder Ausdrucksformen, die allerdings – relativ zu diesen – eine *suppositio relativa* notwendig erfordern.

werde ich noch zurückkommen. Zunächst aber, und in gewissem Sinne als hin-führende Vorbereitung, zu einer Verkennung, die nicht auf der Ebene von Ver-stand und Vernunft, sondern bereits auf der Ebene der sinnlichen Empfindung liegt. Im dritten Hauptstück des Ersten Teils seiner Abhandlung über die *Träume eines Geistersehers* benutzt Kant die optische Metaphorik der *foci imaginarii*, um eine Theorie zu liefern, mit der das beunruhigende Phänomen der falsch verstan-denen Geisterwelt und der sich selbst missverstehenden Geisterseher zumindest ansatzweise eine Erklärung finden soll. Bereits dem vorkritischen Kant reicht es nicht aus, eine Täuschung als Täuschung zu erkennen, sondern er will auch wis-sen, wie und wieso es zu ihr überhaupt kommen konnte.¹⁰ Kant beginnt im dritten Hauptstück mit einer Bezugnahme auf Aristoteles: „Aristoteles sagt irgendwo: Wenn wir wachen, so haben wir eine gemeinschaftliche Welt, träumen wir aber, so hat jeder seine eigne. Mich dünkt, man sollte wohl den letzten Satz umkehren und sagen können: wenn von verschiedenen Menschen ein jeglicher seine eigene Welt hat, so ist zu vermuten, daß sie träumen.“ (A 58)

Diese Umkehrung hat hier eine ironische Spitze gegenüber den zeitgenös-sischen Größen der Philosophie, gegen die „Luftbaumeister der mancherlei Ge-dankenwelten“, die ihre jeweils eigene „mit Ausschließung anderer“ bewohnen. Da auch die „Träumer der Vernunft“ – genannt werden Wolff und Crusius, welche sich die „Ordnung der Dinge“ „a us ein wenig Bauzeug der Erfahrung“, aber mehr aus „erschlichenen Begriffen zimmern“ oder „durch die magische Kraft einiger Sprüche vom Denklichen und Undenklichen aus nichts hervorgebracht“ haben – da auch diese Träumer nur ihren jeweils eigenen *idios kosmos* bewohnen, „we- den wir uns“, so Kant, „gedulden“ müssen, „bis diese Herren ausgeträumet h a- ben“. Nun sagt Kant zwar nicht, wie lange wir uns zu gedulden haben, aber er ist hier doch recht optimistisch: „Denn wenn sie einmal, so Gott will, völlig wachen, d. i. zu einem Blicke, der die Einstimmung mit anderem Menschenverstande nicht ausschließt, die Augen auf tun werden, so wird niemand von ihnen etwas sehen, was nicht jedem anderen gleichfalls bei dem Lichte ihrer Beweistümer augen- scheinlich und gewiß sein sollte, und die Philosophen werden zu derselbigen Zeit eine gemeinschaftliche Welt bewohnen“ (A 58 f.).

In „gewisser Verwandtschaft“ mit diesen Träumern der Vernunft stehen für Kant allerdings auch die „Träumer der Empfindung“, und das sind diejenigen, die „etwas sehen, was kein anderer gesunder Mensch sieht, und die ihre eigene Ge- meinschaft mit Wesen haben, die sich niemandem sonst offenbaren“ (A 59). Kant meint hier nicht die „wachende[n] Träumer“, die, gleichsam auf der Schwelle von Schlaf und Wachzustand wandelnd, „ausgeheckte Bilder“ für „wahre Gege n- stände“ nehmen. Denn in diesen Fällen gebe die wirkliche Empfindung des Kör-

¹⁰ Das Problem, mit dem er es dabei zu tun bekommt, ist das des Imaginären, und es ist ja kei- neswegs so, dass man heute auf die Fragen nach Status, Struktur und Dynamik des Imaginären eine Antwort gefunden hätte. Vermutlich weiß man heute weniger als je zuvor, was das Imaginäre zum Imaginären, das sogenannte mentale Bild zum Bild macht, gerade weil das Reale selber sich zunehmend über imaginäre Medien und die Medien des Realen mediatisiert. Das Imaginäre hat in- dessen nicht nur Konjunktur, sondern steuert sie wohl auch.

pers durch die äußeren Sinne letztlich immer noch das Kriterium ab, „um jene als von sich ausgeheckt, diese aber als empfunden anzusehen“ (A 61). Kant geht es hier um jene Geisterseher, die nicht nur dem Grade, sondern der Art nach sich gänzlich von den wachenden Träumern unterscheiden. Denn in diesem Falle versagt offenbar die sinnliche Wahrnehmung, weil es gerade die äußeren Sinne selbst sind, denen der Gegenstand erscheint, und die Frage ist hier, so Kant, „wie es zugehe, daß sie das Blendwerk ihrer Einbildung außer sich versetzen, und zwar in Verhältnis auf ihren Körper, den sie auch durch äußere Sinne empfinden“. Kant will also wissen, wie es möglich sein kann, dass „die Seele ein solches Bild, was sie doch, als in sich enthalten, vorstellen sollte, in ein ganz ander Verhältnis, nämlich in einen Ort äußerlich und unter die Gegenstände versetze“ (A 629). Um nun erklären zu können, wie ein solcher „Betrug“ zustande kommen kann, wird Kant hier zugleich Überlegungen darüber anstellen, wie es denn überhaupt bzw. in der Regel geschieht, dass wir uns – und zwar „als notwendige Bedingung der Empfindung“ – Dinge außer uns vorstellen. Auch hier greift Kant auf eine optische Projektionstheorie zurück. Die Seele „versetze“ nämlich das empfundene Objekt in ihrer Vorstellung dahin, „wo die verschiedenen Richtungslinien des Eindrucks, die dasselbe gemacht hat, wenn sie fortgezogen werden, zusammenstoßen“. Deshalb sehe man einen Gegenstand an dem Orte außer uns, an dem die vom Auge in der Richtung des Einfalls der Lichtstrahlen zurückgezogene Linien sich schneiden, also am Schnittpunkt der sogenannten Sehstrahlen. Dieser Punkt, „welchen man den Sehpunkt nennt“, sei „zwar in der Wirkung der *Zerstreuungspunkt*, aber in der Vorstellung der *Sammlungspunkt* der Direktionslinien, nach welchen die Empfindung eingedrückt wird (*focus imaginarius*)“ (A 63).¹¹

Die Seele versetze also das empfundene Objekt an denjenigen Ort, von dem her, als *Zerstreuungspunkt*, die *Direktionslinien* ausgehen, und mache diesen *Zerstreuungspunkt* in der Vorstellung zu einem *Sammlungspunkt*. Dieses System oder diese optische Mechanik der Fokussierung gelte allerdings nicht nur für das Auge, sondern auch für alle anderen Sinne. Die Umkehrung der *Richtungslinien* und damit die *Versetzung* der *foci imaginarii* nach außen wird so als *Bedingung* aller äußeren Wahrnehmung als Wahrnehmung äußerer Dinge gefaßt. Daher, so Kant, „weil der *focus imaginarius*, darin das Objekt vorgestellt wird, bei den klaren Empfindungen des Wachens außer mir, der von Phantasien aber, die ich zu der Zeit etwa habe, in mir gesetzt wird, ich, so lange ich wache, nicht fehlen kann, die Einbildungen als meine eigene Hirngespinnste von dem Eindruck der Sinne zu unterscheiden“ (A 66) Wenn nun aber – „durch irgend einen Zufall oder Krankheit“ – das System dieser Focussierung nicht mehr adäquat justiert, sondern, wie auch immer, verzogen oder eben verrückt sei, so könne es geschehen, dass die innerhalb des Gehirns gesetzten *foci imaginarii* bloß vorgestellter Objekte nach

¹¹ Derart bestimme „man selbst durch ein einziges Auge einem sichtbaren Objekt den Ort“, wie es z. B. auch geschehe, „wenn das Spektrum eines Körpers vermittelt eines Hohlspiegels in der Luft gesehen wird, gerade da, wo die Strahlen, welche aus einem Punkte des Objekts ausfließen, sich schneiden, ehe sie ins Auge fallen“ (A 63 f.)

außen projiziert und als außerhalb des denkenden Subjekts existierend gesetzt und daher mit der gleichen Evidenz wie die Gegenstände der äußeren Wahrnehmung vorgestellt werden. Weil diese „Krankheit des Phantasten“ nicht auf einer Täuschung des Verstandes, sondern bereits der sinnlichen Wahrnehmung beruhe und eben dadurch eine „unmittelbare Evidenz“ habe, könne der „Unglückliche seine Blendwerke auch durch kein Vernünfteln“ (A 70) wieder loswerden.

Soweit und in groben Zügen das Modell, das Kant hier vorstellt. Aber der Teufel steckt ja nicht nur, wie man gewöhnlich annimmt, im Detail, sondern bisweilen auch in Fußnoten. Kant selbst benennt hier die zentrale Schwierigkeit dieses für ihn ansonsten ganz gut mit der Erfahrung übereinstimmenden Modells. Diese Schwierigkeit komme daher, dass bereits im Organ selbst eine Fokussierung stattfinde. Denn dieselben Lichtstrahlen, die von einem Zerstreuungspunkte ausgehen, treffen nämlich, „vermöge der Brechung in den Augenfeuchtigkeiten“, gar „nicht divergierend auf den Sehnerven, sondern vereinigen sich daselbst in einem Punkte“. „Daher“, so Kant, „wenn die Empfindung lediglich in diesem Nerven vorgeht, der *focus imaginarius* nicht außer dem Körper, sondern im Boden des Auges gesetzt werden müßte“. Dies mache, so gesteht Kant, eine Schwierigkeit, die er jetzt nicht auflösen könne, die aber sowohl mit dem vorgestellten Modell als auch mit der Erfahrung unvereinbar erscheine. (A 64, Fn.)

Das ganze Modell dieser Wahrnehmungstheorie scheint an dieser Stelle der Gefahr ausgesetzt, zu kollabieren, denn die durch das Modell vorgegebene und nach ihm auch kaum anders als räumlich zu denkende Trennung von Zerstreuungspunkt und in diesen zurück versetzten Sammlungspunkt, die ebenso räumliche Unterscheidung von Innen und Außen, Imaginärem und Realem scheint nicht mehr aufrecht erhalten werden zu können. Während haluzinatorische Geisterseher ihre inneren Vorstellungen nach außen projizieren, würde hier – im Falle der Focussierung im Organ – das Äußere ins Innere projiziert und der *focus imaginarius* des wahrgenommenen Gegenstandes in das wahrnehmende Organ selbst versetzt. Das Außen würde so zur Projektion eines Inneren, das Innere des Organs zu einem Außen, in das – auf dem Boden des Auges – die Seele mit dem Sammlungspunkt auch den Ort der Dinge versetzt. Die Orte, an denen sich Objekte befinden oder an die sie versetzt werden sollen, werden derart eigentümlich doppelbödig und zwiespältig. Was von seiner Wirkung her als Zerstreuungspunkt, in der Vorstellung als Sammlungspunkt different und doch wiederum, in Folge einer Versetzung durch die Seele, identisch sein sollte, verliert seine topologische Eindeutigkeit. Die Logik und Metaphorik der optisch-räumlichen Vorstellung scheint an eine Grenze gestoßen zu sein und die gesuchte strenge Demarkationslinie zwischen den wahrgenommenen Gegenständen und ihren ideellen Repräsentationen in den wechselnden Bildern der Vorstellung sich aufzulösen. Der von jeher gerühmte Sehsinn verliert seine Distanz zu den Dingen. Die Dinge selbst erscheinen als Bilder und Bilder versammeln sich am Ort der Dinge.¹²

¹² Die von Kant eher beiläufig erwähnte Schwierigkeit führt dazu, dass durch das Wechselspiel der Gegenstände der Wahrnehmung, durch die sprachliche Ineinanderspiegelung von *genitivus subiec-*

Jean-Paul Sartre zufolge, der sich in seiner Abhandlung von 1936 über das *Imaginäre* mit den bis dato entwickelten Theorien über das Zwischenreich der Bilder auseinandersetzt, scheitern die Theorien des Imaginären vor allem daran, dass sie die sogenannten mentalen Bilder wie Dinge oder umgekehrt Dinge nur wie Bilder behandeln. Das Bild, und zu diesem Ergebnis kommt jedenfalls Sartre, sei jedoch kein Gegenstand der Welt, kein Ding unter Dingen, sondern es sei ein Akt des Bewusstseins selbst. Es gibt, so Sartre, „keine Bilder im Bewußtsein, und es kann auch keine geben“, sondern das Bild sei „*ein bestimmter Bewußtseinstyp*“ und nur als solcher „Bewußtsein von etwas“.¹³ Auch bei Sartre geht es immer noch um das alte, seit Platons Höhlenzeiten ungelöste „Problem des Bildes“, und d. h. um die „metaphysische Frage“ nach dem Verhältnis von „Seele und Körper“ und um die „Vermengung von Realem und Virtuellem“.¹⁴ Aber wenn Bilder nicht Dinge, sondern bestimmte Typen des Bewusstseins sind, so entsteht, gleichsam von der anderen Seite her, der Verdacht, das Bewusstsein als solches ertrinke in der Flut von mentalen Bildern, versinke in jener, wenn man so will, hellen Verzweiflung, in die das vom Geist belehrte Ich in Fichtes *Bestimmung des Menschen* stürzt, indem es sich selbst nur noch als Bild erkennt. Wenn das Bewusstsein als der – in Fichtes Metaphern – „leidende und still haltende Spiegel des Objectiven“¹⁵ auch sich selbst wiederum nur in diesem erscheint, dann gibt es kein Halten, keine Dauer und auch und „Dauerndes“ mehr, sondern eben nur noch Bilder und ihren „unaufhörlichen Wechsel“. Aus Platons Höhle ist das Kino im Kopf geworden, und Traumbilder erscheinen auf der Wand:

„Ich weiß überall von keinem Sein, und auch nicht von meinem eignen. Es ist kein Sein. [...] Bilder sind: sie sind das Einzige, was da ist, und sie wissen von sich, nach Weise der Bilder: Bilder die vorüberschweben, ohne daß etwas sei, dem sie vorüberschweben; die durch Bilder von den Bildern zusammenhängen, Bilder, ohne etwas in ihnen Abgebildetes, ohne Bedeutung und Zweck. Ich selbst bin eins dieser Bilder; ja ich bin selbst dies nicht, sondern nur ein verworrenes Bild von Bildern. – Alle Realität verwandelt sich in einen wunderbaren Traum, ohne ein Leben, von welchem geträumt wird, und ohne einen Geist, dem da träumt; in einen Traum, der in einem Traume von sich selbst zusammenhängt.“¹⁶

Fichte kannte sich aus mit der Form der Reflexion, sich selbst abspiegelnden Spiegeln und ihren imaginären Zirkeln, und auch bei ihm suchen die Troglodyten immer noch nach einem Ausgang. Sechs Jahre zuvor, in der *Wissenschaftslehre* von 1794, hatte er die Höhle bzw. den Zirkel des Imaginären ausführlich beschrieben

tivus und *genitivus obiectivus* das zugrunde gelegte Verhältnis von Innen und Außen selber versetzt oder verdreht wird. Die auf scheinbar sicherem Boden gegründete Erkenntnis wird derart zu einer Achterbahnfahrt auf dem Möbiusband der Wahrnehmung. Innen und Außen, Bild und Objekt, Begriff und Gegenstand mögen zwar unterscheidbar bleiben, nur tauschen sie Runde für Runde ihre Plätze.

¹³ J.-P. Sartre, *Das Imaginäre*, in: *Die Transzendenz des Ego. Philosophische Essays 1931-1939*, Reinbek bei Hamburg 1982, S. 242.

¹⁴ Ebd. S. 170 u. 168.

¹⁵ J. G. Fichte, *Bestimmung des Menschen*, Stuttgart, S. 78.

¹⁶ Ebd., S. 100 f.

ben, ja deduziert: als den Zirkel des endlichen Bewusstseins, in dem dieses befangen ist und bleibt, sofern es seiner eigenen notwendigen Verkennung aufsitzt. Denn für den Bereich der theoretischen Erkenntnis sei es konstitutiv, dass das Ich das Reale als das, was nicht Ich ist, aus sich heraus und erst dadurch als ein An-sich-sein setzt, von dem es doch zugleich einsieht, dass es bloß ein von ihm selbst *außer* dem Ich (sowohl *extra* wie *praeter*) Gesetztes sei.¹⁷ Während bei den Romantikern aus Fichtes Begriff der Sehnsucht nach dem an sich seienden Unmittelbaren die himmlisch-ironische nach dem poetisch Unbedingten wurde, läuft es bei Sartre auf die höllisch kalte Spiegelwelt der ewigen wechselseitigen Selbstverkennung hinaus.

Der *locus classicus* – wie auch der *genius loci* – imaginärer Selbstbespiegelung findet sich bekanntlich in jener namengebenden und von Ovid in Verse gesetzten Metamorphose des Narziss. Der – übrigens zur ewigen Blindheit verdammt – Seher hatte es ja vorausgesagt, und weil die aus Eifersucht missgestimmte Göttin das Gebet des vergebens dem schönen Jüngling verfallenen Liebhabers erhörte, begehrte jener eitle, selber einem göttlichen Seitensprung das Licht der Welt verdankende Knabe am Ende allein und nur noch sich selbst. Sich selbst und nicht sein Spiegelbild versuchte er ja vergeblich hinter diesem zu fassen zu bekommen. Das imaginäre Bild seiner selbst hinter dem Spiegel erschien ihm als das einzig verbleibende begehrenswerte Objekt der Sehnsucht. In seiner wachsenden Verzweigung kann ihm auch die in Liebe zu ihm entflammte Nymphe Echo dann nicht mehr helfen und gibt ihm das letzte „Leb wohl!“ als Nachhall ihres eigenen zurück, während dieser die psychische Dissoziation des gespiegelten Imaginären am eigenen Körper wiederholt. Versteinerung und Selbstentleibung spiegelt der Mythos so ineinander und setzt sie kunstvoll in Szene. Das Fatale dieses sekundären Narzissmus besteht darin, das ideelle Bild, das als eigenes doch erkannt wird, als das fassen zu wollen, was auch real als Objekt begehrt werden kann. Nicht um des Bildes als Schein und Abbild, sondern um des als objektiv verkannten rein Imaginären willen muss gerade das entfernt werden, was von ihm trennt. Der erst mit der Selbstidentifikation im Bild entstehende *neue Wunsch* des Liebenden, dass – wie es bei Ovid heißt – *fern* sein soll, was er liebt,¹⁸ soll sich mit der Entfernung der nächsten Nähe, der buchstäblichen Selbstentleibung erfüllen.

¹⁷ Das rein thetische, nur sich selbst setzende Bewusstsein (das absolute Ich bei Fichte) ist als solches noch blind, und die für es notwendige kontradiktorische Entgegensetzung dessen, was es nicht ist, kommt nur insofern in Bewegung und dadurch in einen Prozess der Selbst-Erkenntnis, als das Ich dem, was nicht Ich ist, gerade das Quantum an Realität zuschreibt, die es sich selber abspricht und umgekehrt. Die Einheit des Realen und des Idealen, die sich so ineinanderspiegeln gerät, dem Satz vom Grund in seine erkenntnistheoretischen Untiefen folgend, in den Strudel der Abgründigkeit eines immer wieder nur gesetzten Realen, das als An-sich-seiendes – nicht anders als dann später bei Sartre auch – allein in der reflektorisch sich öffnenden Abgründigkeit nur noch gesucht, aber nicht wieder gefunden werden kann. Allein die praktische Vernunft kann bei Fichte diesen erkenntnistheoretischen Zirkel lösen, bei Sartre hingegen scheint sich das dyadische Verhältnis von Spiegelndem und Gespiegeltem als ein gegenseitig sich verdinglichendes Anerkennen ins Praktische nur transformiert zu haben.

¹⁸ Ovid, *Metamorphosen*, 3. Buch, V. 467 f.

Aber selbst dieser letzte und letale Akt scheint nicht wirklich zu gelingen, denn auch in den unterirdischen Schattenreichen setzt das Spiel der Reflexionen im nun von den Wassern des Styx gespiegelten Bild sich fort, während „seine Schwestern, die Nymphen, klagen und weihen dem Bruder die abgeschnittenen Locken“.¹⁹

Wenn derart differenzlos Außen und Innen zusammenfallen, wenn, um es mit Kants Metaphern zu sagen, der Sammlungspunkt mit dem Zerstreungspunkt ganz unmittelbar identifiziert und zur Deckung gebracht werden soll, dann kann der Leib und sein Leben dem imaginären Objekt immer nur im Wege sein. Die imaginäre Fixierung evoziert derart selbst das Gesetz der Fatalität. „Das Leben, wenn man daraus kommt, ist es, wenn man dahin zurück muß, der Tod“, so heißt es einmal bei Sonnemann.²⁰ Doch vielleicht bricht ja schon der Mythos selbst ironisch mit dem Schicksal, dessen bildhafter Ausdruck er doch ist, wenn anstelle des toten Leibes nur ein Blümchen auf der Erde zurückbleibt – wenn auch hier noch nicht, wie später dann bei Novalis, in Gestalt des poetisch verklärten Begehrens Rosenblütchen dem sehnsüchtigen Selbstsucher Heinrich glücklich in die Arme sinkt. Die Reflexion des Mythos in der Form seiner literarischen Gestaltung könnte dann selbst die Metamorphose sein, der Spiegel, in welchem er sich zur Kentlichkeit verwandelt und, wer weiß? vielleicht sogar versöhnt zurückbleiben kann.

Wie auch immer. Die imaginär verkannte Form der Selbstvergegenständlichung mündet, so scheint es, in der Dissoziation von Gegenständlichkeit, von Leibhaftigkeit überhaupt.²¹ Von hier aus gesehen, könnte Kants Hinweis, die

¹⁹ Ebd., V. 505 f.

²⁰ Wenn auch in etwas anderen Zusammenhängen; vgl. Ulrich Sonnemann, Geschichte gegen den Strich gebürstet. Die Aporien des Historismus und die Thesen Walter Benjamins über den Begriff der Geschichte, in: P. Bulthaup (Hrsg.), *Materialien zu Benjamins Thesen ‚Über den Begriff der Geschichte‘. Beiträge und Interpretationen*, Frankfurt a. M. 1975, S. 245.

²¹ Eigentümlich erscheint es daher, dass Lacan das *Spiegelbild* insofern als *Bildner der Ichfunktion* sehen zu können glaubt, als er die Dissoziation der körperlichen Ganzheit vor dieser und die Imago der Ganzheit aus dem gespiegelten Abbild selbst ziehen will. Nicht nur geht logisch das zu Zerstückernde seinen Stücken voraus, sondern es ist auch reflexionstheoretisch nicht denkbar, auf dem Weg der versuchten Selbstobjektivierung dem unvermeidbaren infiniten Regress überhaupt einen Ausgangspunkt zu geben. Der Grund auch dieser Selbstreflexion ist prälogisch oder prärational, deshalb aber nicht schon irrational. Erst in dem Augenblick, indem man die Vorgängigkeit des präreflexiven Grundes der Reflexion als reflexiv in dieser erst zu setzenden missversteht und den sich der Reflexion entziehenden „Grund“ oder „Quell“ so zum einseitig fixierten Moment der Reflexion selbst, zum gespiegelt-spiegelnden Objekt theoretischer Selbstvergegenständlichung machen will, scheitert notwendig auch die Reflexion. – Samuel Weber zufolge radikalisiert Lacan die Wirkung des Bildes derart, „daß sie die Identität des Subjekts selbst – als Ich – ermöglicht.“ Diese „Verschiebung des Bildes, wonach es nicht mehr auf ein wie auch immer geartetes Reales zurückgeht, sondern es erst – für das Subjekt wenigstens – konstituiert“, gehe „nicht ohne logische Schwierigkeiten“. In der Tat, denn wie könnten wir das „Unlogische dieser Auffassung“ verstehen, daß die „*Wiederanerkennung des Ich* [...] notwendigerweise immer auch *eine Verkenning* bleiben muss“ (S. Weber, *Rückkehr zu Freud. Jacques Lacans Ent-stellung der Psychoanalyse*, Wien 1990, S.34 f), wenn wir nicht auch das Ungereimte einsehen könnten, das in eben der Setzung einer konstitutiven Verfehlung als objektiver Selbstverkenning selber schon liegt. Wenn für Lacan die Pointe darin bestehen soll, „daß das sich als Subjekt konstituierende Ich gar nicht anders gegeben ist als in dieser Bespiegelung“ (R. Konersmann, *Spiegel und Bild. Zur Metaphorik neuzeitlicher Subjektivität*, Würzburg 1988, S. 36), so wird gerade hier der Sinn der anderen Pointe verfehlt, dass ein als

suppositio relativa der kosmologischen Ideen um Himmels willen nicht mit einer *suppositio absoluta* zu verwechseln, fast schon als eine Warnung verstanden werden. Dasjenige, was „Grund“ oder „Quell“ der Objektivationen, Reflexionen und aller möglichen Vergegenständlichungen ist, darf nicht selbst wiederum als Ding oder Gegenstand vorgestellt werden. Jener Punkt, von dem aus sich das Medium der Reflexion allererst öffnet, lässt sich in diesem selbst reflexiv nicht fixieren. Als Ur- und Ungrund liegt dieser *focus imaginarius* aus der Perspektive der spekulativen Vernunft gleichsam hinter allen Objektivierungen, gleichsam hinter dem Spiegel, gleichsam aber nur, weil – und darauf macht Kants Metaphorik ja aufmerksam – eben diese *Hinterwelt* die spekulativ-metaphysische Täuschung ist, die das Reale mit dem Imaginären dann auch objektiv vertauscht. Jene oben erwähnte logisch-systematische Einheit, die Kant aus gestaffelten Begriffshorizonten – von Unterarten, Arten, Gattungen bis hin zum „Standpunkte des höchsten Begriffs“ – aufgebaut sich denkt, besteht aus nichts anderem als gestaffelten Horizonten bzw. aus diskursiven Begriffen, „nicht aber“, so Kant, „aus Punkten, die keinen Umfang haben“, nicht aus „Individuen“ (B 686). Diese Unteilbaren im Medium des diskursiv-reflexiven Begriffs wiederum teilen oder als selbstreflexiv in sich schon geteilte denken und im diskursiven Raum des Begriffs dann lokalisieren zu wollen macht ebenso wenig Sinn, wie mathematische Punkte zu spalten. Wenn der Prozess der Identifikation in der Staffellung und dem Ineinander von Begriffshorizonten besteht, dann wäre das Umfanglose hier nur negativ – als dem Begriffshorizont sich entziehendes und insofern Nichtidentisches – zu kennzeichnen. Die reflexive Verkennung im „Spiegelstadium“ erscheint dann in der Tat, wie es bei Lacan heißt, als ein Drama, welches „für das an der lockenden Täuschung der räumlichen Identifikation festgehaltene Subjekt die Phantasmen ausheckt“, die in einer sekundären Form von „Ganzheit“ enden, die gar keine ist und die Lacan daher auch als eine „orthopädische“ bezeichnet. Orthopädisch jedoch wäre sie nur insofern, als sie in der Form einer Panzerung jener Zerstückelung und Dissoziation Einhalt gebieten soll, die als aggressive „Desintegration des Individuums“²² der imaginären Selbstverkennung selbst entspringt und der Panzerungen dann Einhalt gebieten sollen. Auch bei Lacan scheint indes die katoptrische Metaphorik sich in einem gewissen Grade verselbständigt zu haben, wenn er etwa das höhere Nervensystem und speziell die Hirnrinde als „intraorganischen Spiegel“²³ meint fassen zu können. Aber, so fragte auch schon der junge, an Fichte geschulte Schelling, sollen wir uns die Seele „wie einen zylindrischen Hohlspiegel“ denken, „der unförmliche Bilder als regelmäßige Figuren zurückstrahlt? Für wen aber? Nur für ein Auge außer ihm. – Lieber also geständen wir, vom Ursprung der Vorstellung nicht

Subjekt sich konstituierendes Ich sich selbst als Objekt nicht gegeben werden kann, ohne ein Ding unter Dingen zu werden und insofern gerade kein Subjekt mehr zu sein.

²² Jacques Lacan, Das Spiegelstadium als Bildner der Ichfunktion, in: *Schriften I*, Weinheim/Berlin 1986, S. 67.

²³ Ebd.

das geringste zu wissen, als daß wir bei einer Hypothese beharren, welche auf die ungereimtesten Analogien führt.“²⁴

Nicht der Spiegel ist das Problem, auch wenn der tägliche Blick hinein immer zu einem werden kann. Problematisch wird es erst, wenn das Auge selbst sich für einen solchen hält und diese intraorganische Selbstspaltung und -zerschneidung dann auch nach außen projiziert. Diese Form der Reflexion bezeichnete Schelling als „Geisteskrankheit des Menschen“, in der er nicht allein den „Gegenstand von der Anschauung“ und „den Begriff vom Bilde“, sondern schließlich und „endlich (indem er sein Eigenes Objekt wird) sich selbst von sich selbst“ abtrennt. Denn ihr „zertrennendes Geschäft“ erstreckte sich „nicht nur auf die erscheinende Welt“: indem sie von dieser das „geistige Prinzip“ abtrenne, erfülle sie auch die „intellektuelle Welt“ mit „Chimären, gegen welche, weil sie jenseits aller Vernunft liegen, selbst kein Krieg möglich“ sei. Sie mache „jene Trennung zwischen dem Menschen und der Welt permanent, indem sie die letzte als ein Ding an sich betrachtet, das weder Anschauung noch Einbildungskraft, weder Verstand noch Vernunft zu erreichen vermag.“²⁵ Dieses Ding an sich, so stellt Schelling an anderer Stelle – auch für sich selbst – klar, ist eben kein Ding – auch schon bei Kant nicht –, sondern der wenn auch terminologisch „ungereimte“ symbolische Ausdruck für eben dasjenige an den Dingen selbst, was kein Ding bzw. kein Objekt sein kann.²⁶ Emphatisch fordert Schelling daher die Wiedereinsetzung des Menschen in eine Welt, in der er nicht Ding unter Dingen und deshalb auch nicht mehr imaginär sich selbst verkennendes Objekt unter Objekten ist.

„Denn das Wesen des Menschen ist Handeln. Je weniger er aber über sich selbst reflektiert, desto thätiger ist er. Seine edelste Tätigkeit ist die, die sich selbst nicht kennt. Sobald er sich selbst zum Objekt macht, handelt nicht mehr der ganze Mensch, er hat einen Theil seiner Thätigkeit aufgehoben, um über den anderen reflektieren zu können. Der Mensch ist nicht geboren, um gegen das Hirngespinnst einer eingebildeten Welt seine Geisteskraft zu verschwenden, sondern einer Welt gegenüber, die auf ihn Einfluß hat, ihre Macht ihn empfinden läßt, und auf die er zurückwirken kann, alle seine Kräfte zu üben; zwischen ihm und der Welt also muß keine Kluft befestigt, zwischen beiden muß Berührung und Wechselwirkung möglich sein, denn nur so wird der Mensch zum Menschen.“²⁷

²⁴ F.W.J. Schelling, Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre (1796/97), in: *Sämtliche Werke*, Stuttgart 1856-1861, Bd. I/1, S. 379) Und etwas später fragt Schelling weiter: „Und was ist das Auge anders als der *Spiegel* der Dinge? Der Spiegel aber sieht nicht sich selbst, er reflektiert, aber nur für ein Auge außer ihm.“ (I/1, 389, Fn.1)

²⁵ F.W.J. Schelling, Einleitung zu: Ideen zu einer Philosophie der Natur als Einleitung in das Studium dieser Wissenschaft, SW, Bd. I/2, S. 14.

²⁶ „Diesen übersinnlichen Grund alles Sinnlichen *symbolisierte* Kant durch den Ausdruck: *Dinge an sich* – ein Ausdruck, der wie *alle* symbolischen Ausdrücke einen Widerspruch in sich schließt, weil er das Unbedingte durch ein Bedingtes darzustellen, das Unendliche endlich zu machen sucht.“ (F.W.J. Schelling, Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre, Bd. I/1, S. 406)

²⁷ F.W.J. Schelling, Einleitung zu: Ideen zu einer Philosophie der Natur, SW, Bd. I/2, S. 13.

Diese Perspektive, in der Selbst- und Welterkenntnis gerade nicht voneinander getrennt, das eine so wenig vom anderen wie von sich selbst abgespalten werden kann, liegt auch schon in Kants symbolischer Metaphorik des *focus imaginarius*. Denn der *focus imaginarius* des Spiegels, in dem sich das vergegenständlichte, in Bildern fassbare Wissen sich selbst erscheint, verweist Kant zufolge über jede gegebene Erfahrung, d. h. über den gesamten Bereich der möglichen Objekte theoretische Erkenntnis hinaus und lenkt den Blick so erst auf das zurück, was dieser selbst „im Rücken“ bzw. zugrunde liegt. Die wahre Geisterwelt ist deshalb die vor dem Spiegel und nicht die dahinter. Die Linien dieser reflexiv im Spiegel der gesamten empirischen Erfahrung nur *a tergo* sich bietenden Perspektive schneiden sich hier in einem Unendlichen bzw. Unbedingten, das als Spontaneität zwar von Anfang an auch für die theoretische Erkenntnis schon in Anspruch genommen wurde, aber als ein solches in der Sphäre des Endlichen und Bedingten nicht *erscheinen* kann – oder, genauer, nur paradox erscheinen kann: eben als jener *focus imaginarius*, als jener Flucht- und Sammelpunkt in der Perspektive der Erfahrungserkenntnis, der bei Kant nur in praktischer Hinsicht und auch nur in dieser als Ausstrahlungs- oder Zerstreuungspunkt jenes Zugrundeliegenden begriffen werden kann, das *als Grund* der theoretischen Erkenntnis nicht objektivierbar und praktisch als Spontaneität des Selbst nicht in Bildern fixierbar ist. Um es in Schellings Worten zu sagen: „Es ist nur da, inwiefern ich es nicht habe, und inwiefern ich es habe, ist es nicht mehr. Nur in Augenblicken, wo in diesem Streit die subjektive Thätigkeit sich mit jenem Objektiven in unerwartete Harmonie setzt, tritt es in die Seele.“²⁸

Schelling war indes Realist genug, in diesen Augenblicken eher die Ausnahme als die Regel zu sehen.²⁹ „Die einzige Objektivität“ aber, so noch einmal Schelling, „welche die Welt für das Individuum haben kann, ist die, daß sie von Intelligenzen außer ihm angeschaut werden.“³⁰ „Für das Individuum sind die andern Intelligenzen gleichsam die ewigen Träger des Universums, und so viel Intelligenzen, so viel unzerstörbare Spiegel der objektiven Welt.“³¹ Insofern hätte man es, was die einzelnen Seelen betrifft, mit einer Pluralität, mit einer Mannigfaltigkeit von *foci imaginarii* zu tun, die in ihrer begrifflich unableitbaren Spezifikation und Varietät füreinander die objektive Einheit der einen gemeinsamen, ja gemeinschaftlichen und eben deshalb – historisch, kulturell, individuell – unabsehbar mannigfaltigen Welt ausmachen: ein Ganzes auch hier und ganz in jedem seiner Teile. In der Idee wird man, wie Schelling auch, eine prästabilisierte Harmonie zu

²⁸ F.W.J. Schelling, *Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie* (1802), SW, Bd. I/4, S. 357, Fn. 2.

²⁹ Kant hingegen träumte auch später noch den Traum der Vernunft von ihrem empirischen, deshalb aber nicht notwendig instrumentellen Gebrauch: den von einer *Welt*, die nicht nur ein jeder für sich bewohnt, sondern von einer gemeinschaftlichen, in der, und das schließt sich ja keineswegs aus, ein jeder Bewohner auch die eigenen Träume haben kann.

³⁰ Und „eben daraus“, so setzt Schelling in Klammern hinzu, lasse sich auch „ableiten, daß es Zustände des Nichtanschauens für das Individuum geben muß“.

³¹ F.W.J. Schelling, *System des transzendentalen Idealismus* (1800), SW, Bd. I/3, S. 556.

unterstellen haben, in der mediatisierten Realität hingegen die einer aggressiv-narzisstischen Ökonomie des Imaginären folgende Zerrissenheit der Welt, die sich dann auch in den Blicken und Sehnsüchten ihrer Bewohner wiederfinden lässt. Hier kann das Ganze auch scheitern.

In Walter Benjamins *Passagen-Werk* heißt es einmal: „Blicken zwei Spiegel einander an, so spielt der Satan seinen liebsten Trick und öffnet hier auf seine Weise (wie sein Partner in den Blicken der Liebenden tut) die Perspektive ins Unendliche.“³² Wie auch immer, „sei es nun göttlich, sei es satanisch“, es gibt zweifellos einen Spiegelzauber, eine, wie Umberto Eco es einmal nannte, „reale Magie“ der Spiegel, gerade weil Spiegel keine, oder wenigstens nicht nur Bilder zeigen, weil sie, sozusagen, die Referenz des Imaginären symbolisieren. Das Spiegelbild sei, so Eco, „anwesend, und zwar *in Präsenz eines Referenten, der nicht abwesend sein kann*“. Das „Verhältnis zwischen Objekt und Bild“ sei daher „das Verhältnis zwischen zwei Präsenzen ohne irgendeine Vermittlung.“³³ Und wenn die Rede von *rigid designators*, die Saul Kripke in die analytische Sprachphilosophie einführte und die Eco zitiert, einen Sinn mache, dann nicht bezüglich der immer allgemein bleibenden Namen von Dingen, sondern nur im Hinblick auf die „Spiegelmagie“.³⁴ Aber, so könnte man auch hier wieder fragen, bestand nicht eben darin die Selbstverkenning des schönen Narziss, ein *Verhältnis* zwischen zwei Präsenzen, die keine sind, zwischen Objekt und Bild, Bild und Objekt *ohne alle Vermittlung* haben zu wollen, ohne den Umweg³⁵ über die Welt dazwischen, die dann in Gestalt der zurückgewiesenen Nymphe Echo auch die Selbstverkenning des Begehrens dem Begehrten nur semantisch verstümmelt zurückgeben und nur so der eigenen Rede noch Ausdruck und Bedeutung verleihen kann? Liegt nicht gerade darin die Täuschung vor und gegenüber dem, Eco zufolge, gar nicht lügen könnenden Spiegelbild, dass es die *Präsenz* im Bild *als Objekt* imaginiert, während der so in den Blick geratende starre *designator* diesen zurückgeworfenen Blick selbst dann erstarren und versteinern lässt? „Während des Trinkens liebt er, berückt von dem Reiz des erschauten / Bilds einen leiblosen Wahn, was Welle ist, hält er für Körper, / Staunt sich selber an; und reglos bleibt mit gebanntem / Blick wie ein Standbild er starr, das aus parischem Marmor gehauen.“³⁶

Vielleicht aber lügen Spiegel nur deshalb nicht, weil sie in ihrem *focus imaginarius* dem Blick immer nur den blinden Fleck des Auges selbst zurückspiegeln können: jene Unsichtbarkeit, die als einmalige Erscheinung einer Ferne nur im Blick einer anderen Präsenz auch die gemeinschaftliche Welt in der Nähe ihres Hier und Jetzt erschließt. In dieser als auratisches Urphänomen erfahrbaren Erscheinungsform eines Nichtidentischen ließe sich dann auch jener Gefahr be-

³² W. Benjamin, *Das Passagen-Werk*, GS V.2, S. 667.

³³ U. Eco, *Über Spiegel*, in: *Über Spiegel und andere Phänomene*, München 1988.

³⁴ Ebd., S. 43.

³⁵ Der Kant zufolge die Vernunft selbst ist (R 6041).

³⁶ Ovid, *Metamorphosen*, 3. Buch, V. 416 ff.

gegen, die Hermann Schweppenhäuser bezüglich des Hegelschen „Brennpunkt[s]“ der spekulativen Identifikation des Endlichen und Unendlichen einmal so formulierte: dass der „Sieg der Spekulation“ zu einem „Pyrrhussieg des Realen“ wird, das als „ewiges Werden und Vergehen im Absoluten selber vergeht“.³⁷

³⁷ H. Schweppenhäuser, *Spekulative und negative Dialektik*, in: ders., *Vergegenwärtigungen zur Unzeit. Gesammelte Aufsätze und Vorträge*, Lüneburg 1986, S. 165 u. 168.